

Poder, autoridad y democracia en la Iglesia

Santiago Madrigal Terrazas

Hace diez años pude estar en Santiago de Compostela con ocasión de las Jornadas de Teología que la Universidad Pontificia de Salamanca organiza anualmente en alguno de sus centros afiliados. Fue en aquella ocasión cuando conocí personalmente a Andrés Torres Queiruga. Curiosamente, el tema sobre el que debía disertar era el servicio de Pedro, perspectivas de futuro del primado papal desde el pasado de su historia¹. En esta ocasión, para este homenaje que organiza *Encrucillada*, he de hablar de la democracia en la Iglesia, y aunque parece que nos hemos ido a las antípodas —de la autoridad primacial en el gobierno de la Iglesia a una autoridad que tenga en cuenta los hábitos democráticos—, en realidad existe una gran continuidad.

Propongo en este sentido una tesis de fondo para estas reflexiones: el principio de que todo está en todo, es decir, que en la vida de la Iglesia-comunión todo se condiciona mutuamente, se ajusta y se ensambla entre sí bajo una misma lógica. Si se desea acentuar el ejercicio colegial de la autoridad suprema en la Iglesia, ello demanda al mismo tiempo que se revise también, con esta misma óptica, el perfil del obispo en la Iglesia local o del presbítero en el corazón de las comunidades eclesiales parroquiales. Al mismo tiempo, el sacerdocio común de los bautizados no se revalorizará si no se proyecta una nueva mirada sobre el sacerdocio ministerial, irremplazable en sus funciones. Asimismo, la emergencia del diaconado y las nuevas competencias ministeriales conferidas a los laicos obligan a repensar los esquemas clásicos, al tiempo que introducen un nuevo pluralismo en las funciones eclesiales que demanda un nuevo estilo más sinodal. Ahora bien, este principio depende de una visión de la Iglesia como comunión. Tres son los aspectos más significativos que se reclaman recíprocamente y en los que se concreta ese principio de que todo está en todo: colegialidad, sinodalidad, corresponsabilidad.

1. EL PRESUPUESTO EVANGÉLICO DE UN PODER DE SERVICIO: “NO SEA ASÍ ENTRE VOSOTROS” (MC 10, 43)

La eclesiología que ha salido del Vaticano II, sin desconocer la dimensión de la Iglesia institución, está presidida por la afirmación de la realidad de la Iglesia como misterio de comunión para la misión y por la afirmación de la igualdad fundamental de todos los miembros del pueblo cristiano, a partir del descubrimiento del sacerdocio común de todos los bautizados, de donde deriva la llamada a la participación y a la corresponsabilidad diferenciada de todos en la común misión de la Iglesia.

Ahora bien, no tiene sentido disimular que el ministerio pastoral es un ministerio de autoridad, que se diversifica en la triple dimensión del *munus docendi, sanctificandi, regendi*². Este ejercicio de la autoridad siempre se ve puesto a prueba por las afirmaciones del Evangelio: “no sea así entre vosotros” (Mc 10, 43). Son palabras sobre el ejercicio del poder que Jesús reserva a los Doce, desde el modelo de la *diakonia* del Hijo del Hombre que “vino no a ser servido sino a servir y dar su vida en rescate por muchos” (Mc 10, 45; cfr. Mt 20, 25-28; Lc 22, 25-27). Un recorrido a través de los datos bíblicos arroja este resultado: las enseñanzas de Jesús respecto a las relaciones de poder o de autoridad en el seno de la comunidad cristiana nunca han sido comprendidas en el sentido de una nivelación de las diferencias o de un rechazo de la obediencia y de la subordinación³. La igualdad fundamental que existe entre todos los creyentes, y que les constituye en hermanos (Mt 5, 22-23; 7, 3-5; 18, 15; 23, 8), no impide señalar el papel peculiar de los apóstoles y de Pedro, en especial. Pedro y los Doce son los representantes de la autoridad de servicio que se debe ejercer en la Iglesia. Así se constata en la comunidad de Jerusalén o en las comunidades paulinas; en todas partes han sido establecidos unos responsables encargados de velar por la vida de las comunidades y por la fidelidad a la enseñanza recibida de los Apóstoles (1 Tes 5, 12; 1 Cor 12, 28; Flp 1,1)⁴. Ahora bien, como norma general, el recuerdo de la vida y de la enseñanza de Jesús prohibirán siempre a las autoridades eclesiales organizarse conforme al patrón del mundo y dejarse absorber por sus modos, donde “los grandes de las naciones los oprimen” (Mc 10, 42).

Los textos evangélicos resaltan esa novedad del poder en la Iglesia desde la ejemplaridad de un Maestro que vino a ser servido y no a servir. La escena del lavatorio de los pies concluye con una enseñanza: “si yo, siendo vuestro Señor y Maestro, os he lavado los pies... es un ejemplo para que vosotros hagáis como yo os he hecho” (Jn 13, 13-15). El Apóstol Pablo describe su liderazgo en términos de servicio (Ro 1, 1; 1 Cor 4, 1-2; 3, 17; 12, 5; Ro 12, 7). En sentido fuerte, de derecho divino fundamental, el poder en la Iglesia es un servicio a la unidad, a la reconciliación, a la misión del evangelio. Así lo corrobora la exhortación final de la primera carta de Pedro que toma por ejemplo al pastor supremo: “Pastoread el rebaño de Dios, encomendado a vosotros, vigilando no obligados a la fuerza, sino voluntariamente al

2. Véase: C. Floristán, “La Iglesia y el poder” en: *La Iglesia, comunidad de creyentes*, Salamanca, 1999, 555-571. Ph. Goyret, “El obispo, pastor de la Iglesia. Estudio teológico del ‘munus regendi’”, en *Lumen Gentium* 27, Pamplona, 1998.

3. P. Debergé, “‘Il ne doit pas en être ainsi parmi vous’. Quelques réflexions sur l’exercice du pouvoir dans l’Église”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 98 (1997), 319-333; aquí: 329-330.

4. S. Madrigal, “Los ministerios de la Iglesia hoy” en: AAVV, *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio*, Cátedra Chaminate, Madrid, 2001, 137-173.

1. S. Madrigal, “El servicio de Pedro en el siglo XXI. Formas de ejercicio del primado de Roma: una prospectiva hacia el futuro desde el pasado de la historia” en: *Ser cristiano en el siglo XXI. Reflexión sobre el cristianismo que viene*, Salamanca, 2001, 269-323.

estilo de Dios; ni por afición a sórdidas ganancias, sino por inclinación propia; ni dominando despóticamente a los que os han sido asignados, sino siendo modelos del rebaño” (1 Pe 5, 2-4). La misma condición de cristiano es una transformación de estado: “ya no os llamo más siervos, pues un siervo no está al corriente de las cosas del amo, sino amigos, porque os he comunicado todo lo que he oído a mi Padre” (Jn 15, 15). No puede justificarse en la Iglesia cualquier uso del poder, ni cualquier estructura que reduzca a sus miembros a sujetos pasivos y obedientes por temor.

Estamos, pues, ante “un poder de servicio”, que excluye actitudes autocráticas y el sojuzgamiento del otro y cuya paradoja y exigencia afloran en los dos adjetivos que asocia dialécticamente la famosa cláusula del texto conciliar que habla del “sacerdocio *ministerial* o *jerárquico*” (cfr. LG II, 10). De entrada, conviene deshacer un malentendido que puede viciar de raíz la afirmación de la constitución jerárquica de la Iglesia. La idea de una autoridad acompañada del adjetivo “jerárquica” podrá escandalizar a muchos, puesto que en la opinión pública y en el ámbito del Derecho prevalece un significado de subordinación jurídica, que muy mal se cohonestaba con la flexibilidad y la humildad y el servicio que demanda el Evangelio, como acabamos de indicar. Recientemente, se ha referido a ello Benedicto XVI (en la audiencia del 26 de mayo de 2010), para atajar los abusos de autoridad, el vano afán de hacer carrera, que no se deducen de la verdadera realidad de la “jerarquía”, porque este término no significa “dominio sagrado”, sino “origen sagrado”; por tanto, una autoridad que remite sacramentalmente al misterio de Cristo y se traduce a una obediencia a Él y a su modo de ejercer la autoridad o *exousia*, esto es, al servicio del bien de sus hermanos⁵.

Me permito recordar en este sentido las palabras de un bello documento producido en los diálogos bilaterales de la Iglesia católica-romana y la Iglesia anglicana, del año 1998, que obedece al título de “El don de la autoridad”: “Existe un amplio debate sobre la naturaleza y el ejercicio de la autoridad en ambas Iglesias y en la sociedad en general. Anglicanos y Católicos quieren dar testimonio ante las Iglesias y el mundo de que la autoridad, correctamente ejercida, es un don de Dios que trae la reconciliación y la paz a la humanidad. El ejercicio de la autoridad puede ser opresor y destructivo. Puede, sin duda, serlo muchas veces tanto en las sociedades humanas como en las Iglesias cuando aceptan sin sentido crítico ciertos modelos de autoridad”⁶.

Este documento propone la sinodalidad como el modo de ejercicio de la autoridad en la Iglesia entendida como comunión: “El término sinodalidad (derivado de *syn-hodos*, que significa ‘camino común’) indica la manera en que los creyentes y las Iglesias se mantienen juntos en comunión cuando hacen esto” (n. 34). Un poco más adelante ofrece una apreciación que diseña el marco teológico en el que vamos a movernos: “La Iglesia Católica Romana, especialmente, desde el Concilio Vaticano II, ha venido desarrollando gradualmente estructuras sinodales para sostener la *koinonía* con mayor efectividad. El papel creciente de las Conferencias Episcopales regionales y nacionales y la celebración regular de Asambleas generales del Sínodo de Obispos demuestran esta evolución. Ha existido también renovación en el

5. Y. Congar. “La hiérarchie comme service, selon le Nouveau Testament et les documents de la tradition” en: Y. Congar - B. D. Dupuy, *L'épiscopat et l'Église universelle*. París, 1964, 67-99. R. Minnerath, *Jésus et le pouvoir*, París, 1987.

6. Cfr. “El don de la autoridad (La autoridad en la Iglesia, III)”: *Diálogo Ecueménico* 108, XXXIV (1999), 67-102; aquí: 71 (n. 5).

ejercicio de la sinodalidad a nivel local, aunque éste varíe de un lugar a otro. La legislación canónica ahora requiere que los laicos y laicas, religiosos y religiosas, diáconos y sacerdotes jueguen un papel en los consejos pastorales parroquiales y diocesanos y una variedad de otros organismos, allí donde sean convocados” (n. 54).

2. LA DEMOCRATIZACIÓN EN LA IGLESIA COMO CUESTIÓN ECLESIOLOGICA

Este punto de partida, que apela al desarrollo de la lógica sinodal, deja aflorar algunos de los núcleos más significativos de la eclesiología promovida por el Concilio Vaticano II y viene a conectar con el planteamiento del problema que ya hiciera Andrés Torres Queiruga hace algunos años. Porque merece la pena volver a leer las reflexiones que sobre la democracia en la Iglesia ofreciera nuestro homenajeado a partir de una conferencia pronunciada en el marco de la Cátedra de Teología Chaminade, que luego fue ampliada y redactada como un opúsculo de 70 páginas que mereció ser traducido al italiano⁷. Pues bien, el planteamiento del problema establecía una serie de presupuestos que siguen gozando de actualidad para un planteamiento adecuado de la cuestión. A saber:

1. Convertir el problema en cuestión terminológica sería desvirtuarlo de raíz. Desechaba, en consecuencia, un planteamiento de la cuestión en términos de estos interrogantes de signo alternativo: ¿es la Iglesia una “democracia” en el sentido estrictamente político del término?, o, ¿es la Iglesia una “monarquía”? Y apostillaba: “Cuando aquí se habla de democracia, hay que pensar en ella como una *forma de vida*, como un “espíritu” generado históricamente a base de valores de participación, corresponsabilidad, deliberación, tolerancia, libertad...” (p. 11).
2. En segundo lugar, “no está en discusión la legitimidad teológica de la función de gobierno en la Iglesia ni menos aún el carácter divino de su institución”.
3. En tercer lugar, dado que lo religioso y lo político pertenecen a esferas distintas, hay que precaverse frente a desplazamientos terminológicos o procedimientos institucionales que induzcan a confusión semántica, porque —y ponía ejemplos claros— “una comunidad de culto no se organiza como si fuese un *meeting* político, ni cabe administrar una diócesis del mismo modo que un gobierno civil” (p. 12).
4. Finalmente, hay que evitar el polo contrario: esta distinción de esferas no puede ser una estrategia de inmunización o neutralización frente a las exigencias y llamadas legítimas desde el otro campo: ni es justo relegar a la Iglesia en la sacristía, ni es honesto apelar a la “divinas palabras” (Valle-Inclán) para defenderse y descalificar las llamadas y exigencias humanas.

Estos presupuestos constituyen una invitación a considerar el problema de la democracia en la Iglesia en su dimensión de verdadera cuestión eclesiológica⁸. En este sentido sigue sien-

7. A. Torres Queiruga. *La democracia en la Iglesia*, Madrid, 1995. Recientemente, ha hecho una presentación breve de este mismo tema. Véase: “Democracia en la Iglesia”: *Crítica* 965 (2010), 70-73.

8. Véase la panorámica bibliográfica sobre “eclesiología y democracia” trazada por S. Pié-Ninot en *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca, 2007. 568-570. Frente a tiempos pasados donde había

do un punto de referencia el trabajo de K. Lehmann, “legitimación dogmática de una democratización de la Iglesia”, que aunque fue redactado a comienzos de los años setenta del siglo pasado, sigue manteniendo su vigencia empezando por esta recomendación: “El teólogo que habla de ‘democratización de la Iglesia’ (o en la Iglesia) debe saber cuál es el concepto de democracia que implícitamente está empleando”⁹. Para ello, puede servir de punto de partida esa distinción que habla en términos de democracia material, formal y fundamental¹⁰. La primera remite a los sistemas de gobierno concretos, de manera que hablamos de la democracia francesa o italiana, y vemos ejemplos recientes de rebeliones contra la tiranía en países como Túnez o Egipto, enarblando el principio de la soberanía popular en un esfuerzo agónico para acabar con situaciones de dictadura. La democracia formal se refiere a los procesos de consenso que regulan o legislan la participación directa o indirecta de los miembros de una sociedad en las decisiones de gobierno. La democracia fundamental se refiere a una forma de vida que desea poner en el centro de su desarrollo la libertad, la igualdad y la fraternidad; desde ahí las personas contraen sus tareas y su responsabilidad en un grupo social.

Este tercer nivel engarza con lo que Torres Queiruga denominaba “los valores democráticos en la constitución de la Iglesia”: “Por institución, constitución y finalidad, en la Iglesia tienen su patria natural *las estructuras antropológicas básicas* en las que se funda y apoya el espíritu democrático”¹¹. Y, asumiendo los datos del estudio exegético de R. Pesch¹², afirmaba que en la Iglesia encuentra su suelo nutricional la libertad —según aquellas palabras del Apóstol, “para que seamos libres nos liberó Cristo” (Gál 5, 1)—; la igualdad —conforme a las palabras de Jesús, “no os hagáis llamar señor maestro, pues uno sólo es vuestro maestro y vo-

predominado una mentalidad que aplicaba de forma connatural la idea de monarquía a la Iglesia, se produce poco después del Concilio Vaticano II un debate teológico que reivindica la necesidad de aplicar categorías como democracia. Exponentes de esta discusión son, entre otros, los estudios de: K. Rahner, “Demokratisierung der Kirche?”; *Stimmen der Zeit* 182 (1968), 1-15; O. Semmelroth, “Demokratie in der Kirche” en: O. Semmelroth; R. Haubst; K. Rahner (eds.), *Martyria-Leiturgia-Diakonia*, Maguncia, 1968, 339-415; J. Ratzinger; H. Maier, *Demokratie in der Kirche*, Limburgo, 1970; G. May, *Demokratisierung der Kirche*, Viena, 1971; A. Dordet, *Kirche zwischen Hierarchie und Demokratie*, Viena, 1974. Más recientemente, C. Burke, *Authority and Freedom in the Church*, Dublín, 1988; A. Osuna, “La democratización de la Iglesia. Recelos y pretensiones”: *Razón y Fe* 220 (1989), 53-65. N. Greinacher, “Wir sind das Volk Gottes! Zur Demokratisierung der Kirche”: *Diakonia* 23 (1992), 303-311; S. Wiedenhofer, “Sensus fidelium - Demokratisierung der Kirche?” en: J. Ernst; St. Leimgruber (eds.), *Surrexit Dominus vere*, Paderborn, 1995, 457-471. Podemos citar como puntos de referencia estos monográficos: en la revista *Concilium*, “Democratización de la Iglesia” (n. 63, 1971) y ‘El tabú de la democratización en la Iglesia’ (n. 243, 1992); en *Revue du Droit Canonique*, ‘L’Église dans la démocratie’ (n. 49, 1999). J. Famerée (ed.), *Democracia en las Iglesias*, Madrid, 2002; Conseil Interdiocésain des Laïcs, *Pratiquer la démocratie dans l’Église?*, Bruselas, 2002. A lo largo de este tiempo se abre paso la convicción de la peculiaridad de la estructura eclesial de gobierno frente a los sistemas políticos vigentes que se expresa en el lenguaje de la sinodalidad: M. Kessler, “Das Synodale Prinzip”: *Theologische Quartalschrift* 168 (1988), 43-60; G. Alberigo, “Synodalität in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum” en: W. Geerlings; M. Seckler (eds.), *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform*, Freiburg-Basel-Wien, 1994, 333-347; H. Heinemann, “Demokratisierung oder Synodalisierung? Ein Beitrag zur Diskussion”, 349-360; A. M. Unzueta, “Democracia y comunión en la Iglesia”: *Razón y Fe* 240 (1999), 153-166. Associazione Teologica Italiana, *Dossier. Chiesa e sinodalità*, Bergamo, 2005.

9. K. Lehmann, “Legitimación dogmática de una democratización en la Iglesia”: *Concilium* 7 (1971) 355-377; aquí: 358.

10. Cfr. J. A. van der Ven, *Kontextuelle Ekklesiologie*, Düsseldorf, 1995, 328-336. Este mismo esquema late en el planteamiento de W. Kasper, *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I*, Freiburg, 2009, 440-444.

11. *La democracia en la Iglesia*, 15-18.

12. R. Pesch, “Fundamentos neotestamentarios para una democracia como forma de vida en la Iglesia”: *Concilium* 7 (1971) 343-354.

sotros sois hermanos” (Mt 23, 8)—; y la fraternidad —siendo hijos del mismo Padre, *Abba*, el título hermano se convierte en una designación fundamental entre los primeros cristianos.

Estos fundamentos neotestamentarios muestran que no existe una repelencia de principio entre democracia e Iglesia, de modo que no sólo quedan puestas las bases para la democracia fundamental como *forma de vida* intraeclesial, sino que además queda roturado el terreno para seguir planteando la idea de una democratización de la Iglesia en sus estructuras, eso sí, que haga justicia a la organización histórica de la fraternidad y de las comunidades cristianas, “salva illorum substantia”, es decir, conforme a la configuración de los ministerios eclesiales en la constitución jerárquica de la Iglesia (obispos, presbíteros, diáconos) y a la fundamentación sacramental de la autoridad¹³. Desde estos requisitos es evidente que no cuadra con la naturaleza y constitución de la Iglesia la llamada comprensión “material” de la democracia; ahora bien, la afirmación fundamental de la libertad, igualdad, y de la fraternidad cristiana, así como el sacerdocio común, la concesión a todos de los carismas del Espíritu, el sentido de la fe propio de los fieles —datos angulares recuperados por el Concilio Vaticano II—, exigen rechazar que la Iglesia sea un sistema puramente monárquico o un sistema totalitario. Y, con todo, hay que reconocer que esta Iglesia vive y se baña en las aguas de esta historia y que a lo largo de su recorrido bimilenario se ha podido ir apropiando e impregnando de diversas maneras de la organización política y social, según tiempos y lugares, adoptando elementos del sistema feudal, corporativo, monárquico, o democrático.

Desde el punto de vista histórico resulta ejemplar por pionero el punto de vista de H. Maret (1805-1884). Este teólogo de la Sorbona es autor de un estudio, *Du concile général et de la paix religieuse*, que vio la luz en 1869, en medio de un ultramontanismo ambiental creciente previo a las definiciones del Concilio Vaticano I. Su intención de fondo es rechazar el reproche de que la Iglesia sea enemiga de la libertad y de la democracia. Frente a la teoría del absolutismo papal, defendida en aquella hora con todo ardor por J. de Maistre en su libro *Du Pape*, Maret sostiene la tesis de que la Iglesia es una “monarquía moderada”, porque la institución conciliar representa el elemento liberal en la constitución de la Iglesia. Al mismo tiempo reprocha a de Maistre su punto de partida, que no es el testimonio de la escritura y de la tradición, sino una teoría preconcebida de naturaleza metafísica acerca de la soberanía y la infalibilidad, que hace derivar la autoridad de los concilios de la autoridad papal. Sin dejarse avasallar por la corriente teológica y espiritual del tiempo, el decano de la Sorbona sigue otro principio metodológico: el verdadero camino para conocer el régimen constitucional de la Iglesia es la historia de los concilios, pues ahí se ponen de manifiesto los principios constitucionales de la Iglesia y entran en acción la estructura primacial y episcopal en las tomas de decisión. Maret concluye su estudio reclamando la celebración periódica de concilios y el restablecimiento de la praxis conciliar y sinodal en los distintos niveles de la Iglesia, mostrando una clara tendencia encaminada a ampliar y posibilitar los derechos de participación de los presbíteros y de los laicos en los concilios provinciales y en los sínodos diocesanos. El destino del obispo de Sura es aleccionador: la Iglesia del Vaticano I no estaba madura para su visión de una reconciliación con la idea moderna de la libertad; había que esperar hasta los

13. L. M. Chauvet, “Le fondement sacramental de l’autorité dans l’Église”: *Lumière et vie* 229 (1996), 67-80.

días del Vaticano II para reabrir ese diálogo con el mundo moderno y equilibrar la relación entre el primado y la colegialidad episcopal¹⁴.

Quisiera, siguiendo las indicaciones de Maret, poner estas reflexiones bajo los auspicios del Concilio Vaticano II. Y es que el hecho mismo de la celebración del Concilio tuvo y tiene una significación máxima para el tema de la forma del gobierno y del ejercicio de la autoridad en la Iglesia, así como para la idea que la Iglesia se ha formado de sí misma en la teoría y en la práctica: el Vaticano II representa la manifestación más evidente del principio colegial y sinodal de la Iglesia, como verdadero poder real en la Iglesia sin menoscabo para la doctrina de que ésta tiene su cabeza en el Obispo de Roma. En este sentido decía K. Rahner a los pocos días de su clausura: “El concilio ha mostrado que la Iglesia, en la misteriosa unidad de estructura personal y colegial —garantizada en el fondo únicamente por el Espíritu de Dios—, representa una magnitud de derecho constitucional que no se puede comparar con todas las demás formas sociales profanas, posibles y existentes. Por eso es un misterio de fe que desborda toda democracia y todos los sistemas autoritarios, con su respectiva problemática”¹⁵.

Es obvio que los miembros de la Iglesia, “ciudadanos de las dos ciudades” (cfr. GS 43), no pueden ser tratados como súbditos menores de edad, cuando en las sociedades modernas están acostumbrados a los hábitos democráticos. Por “democratización” se entiende, entonces, esa constelación de principios básicos, actitudes, modos de comportamiento, normas jurídicas reguladoras de la vida social que garantizan un ejercicio de la autoridad racional y controlable. Lo dicho, según la terminología empleada, acerca de la “democracia formal”, se debe poder traducir analógicamente a una dinámica de “democratización” que informe a las estructuras eclesiales, como legítima aspiración a participar en la edificación de la Iglesia desde el nivel local: porque un párroco ejercita correctamente su ministerio si sabe involucrar en su propia responsabilidad a sus colaboradores, a los miembros del consejo parroquial y a todos aquellos que son activos en su comunidad. Lo mismo vale para un obispo, que no es un monarca absoluto, sino que está referido a sus colaboradores, a las decisiones de los consejos presbiteral y diocesano.

El debate sobre la democracia en la Iglesia dejará de ser abstracto o puramente nominal si se plantea en los escenarios eclesiales donde se puede promover una forma de vida de talante democrático. Ciertamente es, por lo demás, que desde que aparece en la historia el nuevo pueblo de Dios —dice la Comisión Teológica Internacional— está estructurado jerárquicamente, en torno a los pastores que Jesucristo mismo eligió haciendo de ellos sus apóstoles (Mt 10, 1-42) y poniendo a Pedro al frente de ellos; para perpetuar la misión iniciada por Jesús de Nazaret, ellos instituyeron sucesores en el ministerio del episcopado: “La comunión que define al nuevo pueblo de Dios es, por tanto, una comunión social ordenada jerárquicamente. [...] La comunión es una noción que en la antigua Iglesia (como también hoy, sobre todo en Oriente) se tiene en gran honor. Pero no se entiende de un sentimiento vago, sino de una realidad orgánica que exige una forma jurídica que, al mismo tiempo está animada por la caridad”¹⁶.

14. Cfr. H. J. Sieben, “Liberale Konzilsidee: der französische Theologe Henri Maret” en: Id., *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn, 1993, 72-100.

15. K. Rahner, “El Concilio, nuevo comienzo” en: K. Lehmann; Ph. Endean; J. Sobrino; G. Wassilowsky, *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento*, Barcelona, 2004, 68.

16. Cfr. Comisión Teológica Internacional, “Temas selectos de eclesiología” en: *Documentos 1969-1996*, Madrid, 1998, 352-353.

En su trabajo sobre “la Iglesia como comunión”, H. J. Pottmeyer señalaba que la falta de democracia es una respuesta muy corriente a la pregunta qué es lo que a la gente le molesta hoy en la Iglesia¹⁷. En otras palabras: no sólo la sensibilidad democrática moderna, sino que el principio eclesial de la comunión reclama y exige desde dentro un estilo de responsabilidad y de participación. Por tanto, el problema de la democracia en la Iglesia se plantea en toda su hondura eclesiológica como un ejemplo concreto de la articulación del misterio de la Iglesia-comunión y de su realidad institucional: ¿cómo pueden las estructuras institucionales de la Iglesia acoger el espíritu democrático inscrito en su misma esencia de ser-comunión que se nutre precisamente del espíritu de libertad, igualdad y fraternidad de raíz evangélica? ¿Hasta qué punto es posible una interpretación democrática de los elementos fundamentales del concepto de Iglesia?

Recapitulemos: la corresponsabilidad de todos los creyentes en la misión y vida de la Iglesia, que nace —según la constitución dogmática *Lumen gentium*— de la participación de todos los fieles (bautizados, ordenados, consagrados) en la triple función profética, sacerdotal y regia de Cristo (cfr. LG II, 10-12; IV, 31.34-36), y que se sustenta sobre su verdadera igualdad y dignidad en Cristo (cfr. LG IV, 32), ha dejado sembrada la expectativa de una “democratización de la Iglesia”. El debate postconciliar sobre esta problemática se explica, por consiguiente, como el desarrollo de líneas de renovación sugeridas por el Concilio. Como ya dijimos, el Vaticano II no sólo representa un elemento democrático en la vida de la Iglesia, sino que sirve además como modelo de actualización para la responsabilidad común recogida en la doctrina de la colegialidad del episcopado universal con y bajo el Obispo de Roma. El lema “democracia en la Iglesia” late en aquellos documentos conciliares que apuntan hacia la habilitación o rehabilitación de determinadas estructuras eclesiales, como el sínodo de los obispos, las conferencias episcopales, los sínodos o consejos parroquiales y diocesanos, los consejos de laicos y los consejos presbiterales, porque la idea de la responsabilidad común debe ser pensada y aplicada de forma consecuente a todos los niveles de la vida eclesial, tratando de ver cómo se encarnan los valores democráticos en las estructuras de la Iglesia, un impulso que en los años postconciliares ha sido retraducido al criterio básico de la “sinodalidad”¹⁸.

3. EL EJERCICIO COLEGIAL DE LA AUTORIDAD EN LA PERSPECTIVA DEL VATICANO II: LA CONSTITUCIÓN “JERÁRQUICA” DE LA IGLESIA Y LA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN

Vamos a tomar en consideración esa forma característica del derecho constitucional de la Iglesia que describen algunos pasajes doctrinales del capítulo III de *Lumen gentium*, sobre la constitución jerárquica de la Iglesia. Vamos a *recuperar* algunas de sus ideas que, ancladas en las fuentes más genuinas, siguen haciendo *repensar* la teoría y la realidad eclesial. Asumimos así la dirección que marca el lema del programa de estas Jornadas, al hilo de esos

17. Cfr. H. J. Pottmeyer, “Kirche als Communio”: *Stimmen der Zeit* 117 (1992) 579-589. Véase el trabajo clásico de W. Kasper, “Iglesia como comunión. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II” en: *Teología e Iglesia*, Barcelona, 1989, 376-400.

18. Cfr. G. Alberigo, “Eclesiología y democracia. Convergencias y divergencias”: *Concilium* 243 (1992), 29-57; aquí: 37.

dos verbos que han venido diseñando el empeño teológico de A. Torres Queiruga, *repensar* (la teología) y *recuperar* (el cristianismo). Late en ellos el eco del ímpetu más innovador que asistió a la realización del Vaticano II desde la intención pastoral y de apertura al mundo que Juan XXIII quiso imprimirle. Porque, ¿en qué consiste el lema del *aggiornamento* pastoral sino en un intento de repensar la teología en el lenguaje asequible a la mentalidad del hombre y de la mujer de hoy? Además, el reconocimiento de este imperativo de la puesta al día, repensando, equivale a tomar conciencia de que algo se ha perdido por el camino, algo sustancial que debe ser recuperado; para nuestro tema, esa importante constelación de ideas que pergeñan la eclesiología de comunión como marco ineludible para plantear el problema del ejercicio de la autoridad en la Iglesia.

Desde el Vaticano II, el ejercicio de la autoridad plantea problemas enteramente nuevos en la vida de la Iglesia. Estaríamos completamente equivocados pensando que la autoridad central no tiene más que un valor o rol negativo. La democracia misma supone una autoridad, so pena de desembocar en una anarquía. El problema vuelve a ser el de su ejercicio, que no se repitan los viejos modelos del autoritarismo. Durante la Edad Media, consolidado el régimen de cristiandad, todas las relaciones estaban regidas por el principio de la autoridad y la obediencia sin más matices —como bastón de hombre viejo— parecía lo más normal. Hoy, la autoridad que no puede ser negada, debe ser ejercida de un modo nuevo. El caso del primado papal, despojado de sus estructuras feudales y decimonónicas, exige una reinterpretación teológica y una reestructuración práctica desde un nuevo reconocimiento de la función del sucesor de Pedro a la luz de la escritura y de la tradición, como algo que no puede ser desterrado de la fe católica. En este sentido, la encíclica *Ut unum sint* de Juan Pablo II (1995) invitaba a la búsqueda ecuménica de un nuevo ejercicio del primado conservando la esencia de la función petrina¹⁹. Este desarrollo sería impensable sin las nuevas perspectivas franqueadas por el capítulo III de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, y su doctrina de la colegialidad episcopal, llamada a completar la definición del primado del Concilio Vaticano I (1870).

3. I. RECUPERAR LA DOCTRINA DE LA COLEGIALIDAD EPISCOPAL

El debate sobre el significado y el carácter colegial del ministerio episcopal ocupó el centro de las discusiones conciliares durante el segundo y el tercer periodo de sesiones, prácticamente hasta la votación final de la constitución sobre la Iglesia en noviembre de 1964. De fondo quedaba el espinoso problema de la relación entre primado y episcopado. La imagen del obispo, desfigurada por las circunstancias históricas y por la corrosión teológica, estaba necesitando una redefinición. Frente al conciliarismo, al galicanismo y al josefinismo Roma había reaccionado con una evidente afirmación de la autoridad papal. La erosión teológica era efecto de la distinción entre el poder sacramental y el poder de jurisdicción de un obispo. Esta estricta distinción introducía la idea de que la autoridad de un obispo no procedía del sacramento del orden sino de una delegación papal. La tesis al servicio del *aggiornamento*

19. S. Madrigal, “El primado en el diálogo ecuménico hoy”: *Cuadernos Isidorianos* 7/5 (2008) 11-44. S. Pié-Ninot, “La dimensión jerárquica del ministerio petrino” en: G. Urbarri (ed.), *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas*, Madrid, 2010, 201-220.

sonaba así: por la ordenación episcopal una persona pasa a ser miembro de un cuerpo llamado colegio episcopal y recibe así su poder directamente de Cristo, no del papa, aunque el papa, como cabeza del colegio, tiene el derecho de indicarle dónde y cómo puede ejercer esa autoridad. Además, reunidos como colegio y en su calidad de sucesores de los obispos, todos los obispos son corporativamente responsables de la evangelización del mundo y del gobierno de la Iglesia²⁰.

Desarrollemos un poco estos datos básicos. Por lo pronto, hay que recordar que el término “colegio” (cfr. LG III, 19) desagradaba profundamente al sector conservador, pues percibía en este concepto la introducción de una idea de igualdad que aniquilaba la preeminencia de la cabeza. Como es sabido, una de las aclaraciones de la *Nota explicativa previa* tiene el objetivo de deshacer ese malentendido. Por otro lado, el otro presupuesto de la colegialidad es la idea de la sacramentalidad episcopal, y el Vaticano II recusa la opinión teológica que considera que la consagración episcopal confiere únicamente la *potestas ordinis*, no la *potestas iurisdictionis*. No se puede desconocer que la separación entre *ordo* y *iurisdictio* es la razón fundamental para que la teología medieval rechazara el carácter sacramental de la consagración episcopal, recluyendo el oficio episcopal al puro terreno jurídico, que además, independizado así de su contexto sacramental, sucumbe a un proceso de sometimiento jurídico al poder central del papa. De esta forma quedó asfixiada para los siglos venideros la idea patristica de la colegialidad integrada en el régimen de la comunión de la Iglesia antigua. La postura conciliar ha quedado establecida positivamente en dos momentos sucesivos, estableciendo en primer término que “en la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden”, es decir, que “la consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, confiere los oficios de enseñar y regir” (cfr. LG III, 21); así quedaba preparado el terreno para estipular en segundo término la conexión entre la sacramentalidad y la colegialidad, que ha sido formulada de esta manera: “Uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y de la comunión jerárquica con la cabeza y miembros del colegio” (LG III, 22).

Este pasaje indica que son dos las raíces o requisitos de la colegialidad: la *consagración sacramental* y la *comunión jerárquica* con la cabeza y con los miembros del colegio episcopal. Este concepto de *comunión jerárquica*, que ata el ministerio episcopal a la Iglesia universal, a la comunión con el papa y con el colegio, hizo posible que la minoría reacia a la doctrina de la colegialidad diera su aprobación al capítulo III de la constitución dogmática sobre la Iglesia. Pero esta vinculación reproduce, de otro modo, la antigua distinción entre *ordo* y *iurisdictio*: “La expresión *communio hierarchica* es una típica formulación de compromiso que apunta a una coexistencia de la eclesiología sacramental de la *communio* y de la eclesiología jurídica de la unidad. Por eso se ha hablado de dos eclesiologías en los textos del Vaticano II”. Estas palabras del cardenal W. Kasper indican que tras esta famosa expresión late una tarea pendiente,

20. Véase: U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del capitolo III della costituzione dogmatica Lumen gentium*, Roma, 1968. G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, t. I, Barcelona, 1968, 288-345 (origen del episcopado); 346-393 (colegialidad); 399-442 (la función de los obispos). J. Ratzinger, “La colegialidad episcopal según la doctrina del Concilio Vaticano II” en: *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Barcelona, 1972, 191-224; L. A. G. Tagle, *Episcopal Collegiality and Vatican II. The Influence of Paul VI*, Manila, 2004. J. R. Villar, *El colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral*, Madrid, 2004.

no solucionada satisfactoriamente hasta ahora, porque el principio católico de la tradición viva prohíbe borrar de un plumazo la tradición del segundo milenio²¹.

En todo caso, más allá de las tensiones nacidas de un compromiso, habría que retener estos datos: el colegio episcopal es un hecho sacramental original de la estructura eclesial querida por el Señor, no es una creación papal; por otro lado, este capítulo sobre la constitución jerárquica de la Iglesia ha tomado como referente la máxima de S. Cipriano, “el episcopado es uno e indiviso”, de modo que la sacramentalidad y la colegialidad definen la comunión eclesial de una Iglesia de Iglesias²². Hay un pasaje de la constitución dogmática sobre la Iglesia que expresa sintéticamente este punto de equilibrio entre las prerrogativas papales sancionadas por el Vaticano I y el ministerio episcopal: “A los obispos se les confía plenamente el oficio pastoral, o sea el cuidado habitual y cotidiano de sus ovejas, y no deben considerarse como vicarios de los Romanos Pontífices, ya que ejercen potestad propia y son, en verdad, los jefes de los pueblos que gobiernan. Así pues, su potestad no es anulada por la potestad suprema y universal, sino que, por el contrario, es afirmada, robustecida y defendida, puesto que el Espíritu Santo mantiene indefectiblemente la forma de gobierno que Cristo Señor estableció en su Iglesia” (LG III, 27b).

Estas afirmaciones implican una revalorización de las Iglesias locales o particulares, conforme a aquellas consideraciones previas que suministran los elementos fundamentales para una eclesiología de comunión: “Cada uno de los obispos es principio y fundamento visible de la unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal; en ellas y a partir de ellas existe la Iglesia católica” (LG III, 23). Frente a la idea de una vasta organización unitaria de dimensión mundial, la Iglesia es una comunión de comunidades o Iglesias locales. Esta dinámica subraya los elementos sacramentales (comunidad eucarística y obispo) y las condiciones históricas específicas de las distintas Iglesias locales unidas bajo la Iglesia que preside en la caridad, la Iglesia de Roma (cfr. LG II, 13).

La naturaleza colegial del episcopado se plasma de forma eminente en la celebración del concilio ecuménico (cfr. LG III, 22), que es la autoridad suprema en la Iglesia. Por otro lado, la triple prerrogativa que se reconoce al Papa respecto de la institución conciliar —convocatoria, presidencia, confirmación— establece la relación entre el primado y el episcopado. La segunda parte de ese artículo 22, que refleja una cierta neurosis primacial, establece la tesis de que el papa puede obrar sin el colegio, pero no el colegio sin el papa. Estas declaraciones se sitúan en un plano eminentemente jurídico; de la misma naturaleza de la Iglesia deriva la obligación del papa de atender a la voz de los obispos y, de esta manera, la voz de la Iglesia universal. A la inversa, habría que pensar en iniciativas independientes por parte del episcopado. No obstante, el texto conciliar ofrece también una declaración positiva, según la cual, el cuerpo episcopal, sucesor del colegio de los Apóstoles, es, junto con su cabeza y nunca sin ella, el sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal. En suma: la lógica de la colegialidad saca a los obispos de su aislamiento y, por otro lado, establece una relación de cooperación entre el papa y el colegio episcopal. A la luz de los logros y de los límites de la doctrina conciliar sobre la colegialidad, vamos a fijarnos en la doble aportación del Vaticano II a la idea y praxis del gobierno colegial en la Iglesia: la institución de nueva

21. W. Kasper, “Iglesia como comunio...”, 391.

22. Cfr. S. Madrigal, “Gobierno de la Iglesia: ‘El episcopado es uno e indiviso’”: *Sal Terrae* 92/5 (2004), 425-439.

creación del sínodo romano de los obispos, y las conferencias episcopales, que ya existían antes del Concilio en algunos lugares y que recibieron en él su aprobación para funcionar en la Iglesia universal.

3.2. REPENSAR LA DIALÉCTICA PRIMADO-COLEGIALIDAD: EL SÍNODO DE LOS OBISPOS Y LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES

El decreto *Christus Dominus*, que trata del ministerio episcopal y del gobierno de las diócesis, saca las consecuencias prácticas de las afirmaciones sobre el principio de la colegialidad episcopal y ofrece sobre esta base los primeros desarrollos de una conciliaridad o sinodalidad eclesial, con la creación del sínodo de los Obispos (n. 5) y con la ratificación de las Conferencias episcopales (n. 37-38). Ambas instituciones encuentran su respaldo en la estructura sinodal de la Iglesia y en sus hondas raíces históricas: “Desde los primeros siglos de la Iglesia los Obispos, puestos al frente de las Iglesias particulares, movidos por la comunión de la caridad fraterna y por amor a la misión universal conferida a los Apóstoles, asociaron sus fuerzas y voluntades para procurar el bien común y el de las Iglesias particulares. Por este motivo se constituyeron los Sínodos, los Concilios provinciales y los Concilios plenarios, en los cuales los Obispos establecieron una norma común que se debía observar en todas las Iglesias, tanto en la enseñanza de las verdades de la fe como en la ordenación de la disciplina eclesiástica. Desea este santo Sínodo ecuménico que las venerables instituciones de los Sínodos y de los Concilios cobren nuevo vigor” (CD 36).

En primer lugar, refiriéndonos al sínodo de obispos, estipulado en el número 5 del decreto *Christus Dominus*, hay que decir que esta institución constituye una forma concreta de ejercicio de la colegialidad afirmada en el artículo 22 de *Lumen gentium*, y al más alto nivel, es decir, de significación para la Iglesia universal, aun cuando su carácter sea meramente consultivo. En realidad, su creación depende del *motu proprio* de Pablo VI, *Apostolica sollicitudo*, del 15 de septiembre de 1965. En sus memorias del Concilio, el arzobispo sudafricano de Durban, D. Hurley, anota sobre aquel primer día de trabajo del último periodo de sesiones: tras la celebración de la misa, el Secretario general dio a conocer el *motu proprio* por el que el Papa establecía el Sínodo de los obispos. Un cardenal detalló sus puntos más importantes y, seguidamente, los padres recibieron una copia del texto. La primera impresión de aquel anuncio era que se daba un gran paso en la puesta en práctica de la colegialidad episcopal; sin embargo —comenta críticamente este cronista—, una lectura rápida del texto revela que no es el caso. Sólo el Papa está autorizado para convocar el Sínodo cuando considere apropiado y en el lugar que determine, para aprobar la elección de los miembros, para decidir la agenda y el programa, para presidir el Sínodo (personalmente o por sus representantes)²³.

Si se echa una ojeada a la historia de la redacción que dio lugar al sínodo de los obispos en su actual configuración, se comprueba la poca claridad inicial acerca de la institución deseada. Así, por ejemplo, el patriarca Máximos abogó en su vibrante intervención de otoño de 1963 a favor de un sínodo de obispos que sirviera para superar el centralismo romano; para ello no bastaba la creación de un gremio de obispos convocado de cuando en cuando

23. Cfr. D. Hurley, *Vatican II: Keeping the Dream Alive. Memories of Vatican II*, Pietermaritzburg, 2005, 122.

por el papa; desde su perspectiva oriental propuso la erección de una especie de *synodus endemousa*, es decir, un “consejo supremo” de la Iglesia universal que residiera en Roma de forma permanente²⁴. El cardenal Alfrink pensaba en un signo visible del gobierno colegial de la Iglesia; este sínodo de obispos operaría como un contrapeso centralizador frente a la dinámica más descentralizadora de las conferencias episcopales. En otra línea, se había hecho la propuesta de un órgano que, a semejanza del consistorio de cardenales entre los siglos XII y XVI, hiciera la función de asistir al papa para tratar de los problemas más importantes de la vida eclesial en el marco de un grupo reducido de obispos. El resultado final fue de otro género.

La crítica valoración de Monseñor Hurley antes citada refleja los términos en los que se iba a plantear el debate postconciliar acerca del sínodo de los obispos: ¿en qué medida es una verdadera encarnación del principio de la colegialidad? Evidentemente, a diferencia del Concilio, no puede funcionar como sujeto de la suprema autoridad en la Iglesia, ya que se sitúa en el nivel de una representación parcial del colegio episcopal. En cualquier caso, esta institución ha venido propiciando el encuentro periódico entre los representantes del episcopado universal y su resultado se prestará a valoraciones diversas. El sínodo ha conocido diversas modalidades: *ordinaria*, donde se convoca a un número de obispos para tratar un tema concreto; *extraordinaria*, reuniendo a los presidentes de las conferencias episcopales; y *especial*, para un continente o un país²⁵. Los temas tratados han sido muy diversos: desde el ministerio sacerdotal y la justicia en el mundo (1971), la evangelización (1974), o la familia (1980), hasta la situación de las Iglesias orientales católicas (el último, 2010), pasando por las distintas formas de la vocación cristiana: laicos (1987), ministros (1990), vida consagrada (1992). También se han tocado los temas de la eucaristía (2006) y de la palabra de Dios (2008). Desde su paso por alguno de estos sínodos, el obispo francés G. Matagrín reconocía haber hecho la experiencia de lo que podría ser un sínodo que fuera verdadera expresión de la colegialidad. En su calidad de órgano consultivo, señala que desde el Sínodo de 1974 los sínodos ordinarios vienen teniendo menos eco e impacto que las exhortaciones apostólicas que redacta el Papa, excepción hecha del Sínodo extraordinario de 1985, dedicado al análisis de la aplicación del Vaticano II a los veinte años de su clausura²⁶. A su juicio; este bloqueo que impide una correcta dialéctica episcopado-primado se debe a una relectura del capítulo III de *Lumen gentium* con todas las cautelas que favorece la “Nota explicativa previa” y su orientación a refrendar la visión del primado del Concilio Vaticano I. Añadía una propuesta que parece sensata: favorecer la dinámica de los sínodos extraordinarios que convocan a los presidentes de las conferencias episcopales. De este modo, la asamblea de estos presidentes, elegidos ellos mismos por los obispos de una zona determinada, constituye de entrada la mejor representación de la colegialidad.

Quiere ello decir que hemos de reconocer diversos grados o niveles de colegialidad. En esta dirección, la validez permanente del sínodo de los obispos en su forma actual reside en su *potestas consultativa*, una dimensión que no se debe infravalorar, puesto que en todo

24. H. J. Sieben, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn, 1993, 320-323. M. Faggioli, *Il vescovo e il concilio: modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II*, Bolonia, 2005.

25. M. Alcalá, *Historia del Sínodo de los Obispos*, Madrid, 1996; Id. *Historia del Sínodo de los Obispos. De 1997 a 2001*, Madrid, 2002.

26. G. Matagrín, “Une expérience de dissentiment”: *Lumière et Vie*, 45 (1996), 39-52.

proceso que conduce a una decisión con vigor de ley es sumamente importante la actividad consultiva precedente. Cuando en la práctica parece que se consolida una figura jurídica del sínodo de obispos como mero órgano consultivo del Papa, le cabe el mérito de servir de cauce a la opinión pública en la Iglesia, que es condición importante en un proceso democratizador. Además, resulta interesante constatar que el Código de Derecho Canónico contempla la posibilidad de que el Papa pueda otorgar al Sínodo potestad *deliberativa* (c. 343). A este respecto, comenta Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Pastores gregis* (2003) que “el objetivo de cualquier órgano colegial, sea consultivo o deliberativo, es siempre la búsqueda de la verdad o del bien de la Iglesia” (n. 58). Con todo, a la hora de repensar la dinámica primado-colegialidad, canonistas notables plantean una reflexión sobre la naturaleza del sínodo abriendo interrogantes que intensifican la duda acerca de si el sínodo de los obispos responde a la lógica de la colegialidad o es un acto eminentemente primacial: ¿en qué relación se halla el papa respecto del sínodo: es miembro o cabeza? ¿De qué tipo de autoridad goza el sínodo: es potestad ordinaria o es delegada? Por lo demás, como señala el documento postsinodal resultante de la X Asamblea ordinaria de los obispos, que se ocupó del ministerio episcopal, los obispos allí reunidos representan a sus propias Iglesias, a las Conferencias episcopales que los han escogido, y expresan el voto del Cuerpo jerárquico de la Iglesia y el del pueblo cristiano del que son pastores (*Pastores gregis*, 58).

En mi opinión, estas asambleas de los obispos han servido como foro para prolongar el tratamiento de temas nucleares abordados en el Concilio al paso del tiempo. Esta institución, encuadrada en una legislación restrictiva, ha sido en ocasiones poco operativa, frenada por muchas cautelas. Quizás la mejor expresión de sus límites haya quedado reflejada en la intervención del cardenal Martini en el Sínodo para Europa, el 7 de octubre de 1999, cuando apeló a una experiencia de encuentro universal de los obispos. El listado de cuestiones urgentes que debían ser tratadas presuponen el horizonte hermenéutico del Vaticano II, comenzando por el desarrollo y la profundización de la eclesiología de comunión; en este marco enumeraba una serie de problemas de gran calado que exigen un tratamiento al más alto nivel: la carencia de ministros ordenados, el papel de la mujer en la sociedad y en la Iglesia, la participación de los seglares en la responsabilidad ministerial, la práctica del sacramento de la penitencia, la disciplina del matrimonio, la sexualidad, la necesidad de reavivar la esperanza ecuménica, la relación con las Iglesias orientales separadas de Roma, la relación entre democracia y valores, entre leyes civiles y morales.

Ya hemos aludido, de la mano de la exhortación apostólica *Pastores gregis*, a la otra institución postconciliar de corte sinodal o colegial, las conferencias episcopales, cuya configuración había sido estipulada en los artículos 37-38 del decreto *Christus Dominus*. No son una creación del Vaticano II, pues ya existían anteriormente, de modo incipiente, pero ha sido en el tiempo postconciliar cuando han adquirido una importancia singular, en el plano nacional, regional o continental. Se han convertido en puntos de referencia tanto para la vida de las Iglesias locales como para la relación con la sociedad y con los cristianos no católicos. Junto a las conferencias episcopales nacionales se han organizado encuentros de alcance supranacional. Ahí están Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida, impulsadas por CELAM en el subcontinente latinoamericano, aunque en los otros continentes también se han dado estas agrupaciones de similar envergadura²⁷.

27. G. Alberigo, “Synodalität in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum” en: W. Geerlings; M. Seckler (eds.), *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform*, Freiburg-Basel-Wien, 1994, 333-347.

En el caso de las conferencias episcopales nos encontramos ante una realización parcial de la colegialidad, del ejercicio en común de la tarea pastoral por parte de un grupo de obispos (cfr. CD 38). El decreto conciliar preveía este objetivo: a través del intercambio de conocimientos y experiencias se llegaría a una unión de fuerzas para el bien común de las Iglesias (cfr. CD 37). El debate acerca de la naturaleza teológica de las conferencias episcopales, como realización concreta de la colegialidad en el nivel de las Iglesias locales, se retrotrae a las discusiones en el aula conciliar, donde predominaron estas dos cuestiones: la fundamentación teológica de las conferencias y su capacidad de tomar decisiones vinculantes. Así las cosas, los detractores de las conferencias episcopales con poder de jurisdicción veían en ellas una amenaza para la unidad de la Iglesia, un peligro de estériles tendencias nacionalistas y una merma de la libertad del obispo, mientras que sus defensores las contemplaban como un medio para la descentralización de la Iglesia y para la mejor representación de los intereses ante la Santa Sede²⁸. Su *status* jurídico se topa con un doble límite: por un lado, el *ius divinum* que asiste al obispo individual, por otro, el *ius divinum* del obispo de Roma y titular del ministerio petrino. A ello se añade la cuestión de su autoridad doctrinal. Ante estas dificultades, el Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985 aconsejó examinar más detalladamente el problema de su fundamento teológico. Puede decirse *grosso modo* que en la teología postconciliar se han confrontado estas dos posturas: la que afirma que las conferencias episcopales son de derecho eclesial con fundamento *in iure divino*, y la que sólo les confiere una función práctica, no un verdadero fundamento teológico.

No han faltado entre teólogos, canonistas e historiadores la postulación de una autoridad teológica para estas estructuras supradiocesanas, de modo que las Conferencias episcopales pudieran actuar de correctivo y contrapeso respecto a un ejercicio centralizado del primado papal. El Coloquio celebrado en Salamanca (1988) exploró su realidad teológica y canónica a la luz de los sínodos particulares; sin embargo, su postura de fondo ha sido matizada por el “*motu proprio*” *Apostolos suos* de Juan Pablo II, que vio la luz el 21 de mayo de 1998, donde plantea estas mismas cuestiones sobre la naturaleza teológica y jurídica de las conferencias de los obispos²⁹. El documento recuerda que, por institución divina, la potestad en la Iglesia universal la ejerce de manera personal el Papa y de manera colegial sólo el Colegio episcopal. En la Iglesia local la ejerce el obispo diocesano. Por tanto, las Conferencias episcopales no actúan como un sujeto *iure divino* intermedio entre el Colegio y el obispo local. Ahí son consideradas como organizaciones permanentes de obispos en un determinado territorio, para “un ejercicio conjunto del ministerio episcopal”. En este documento predomina una clara preocupación para que el *ius divinum* que asiste al obispo individual y a su responsabilidad pastoral y doctrinal no se vea anulado por las fuerzas anónimas de un gremio y de unas comisiones. La carta apostólica no reconoce poder colegial efectivo a las Conferencias episcopales, no acepta una afinidad analógica entre ellas y los sínodos particulares. Su autoridad se origina de la conjunción de dos elementos: la asignación de competencias por parte de la

28. Véase: H. J. Sieben, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, 323-330. Las Conferencias episcopales encuentran su lugar en el Código de Derecho Canónico (cc. 447-459).

29. H. Legrand; J. Manzanares; A. García (eds.), *Naturaleza y futuro de las Conferencias episcopales*, Salamanca, 1988. A. Antón, *Conferencias episcopales, ¿instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión*, Salamanca, 1989. F. Guillet, *Théologie des conférences épiscopales. Une herméneutique de Vatican II*, Montreal, 1994.

Sede Apostólica y por la sagrada potestad de cada obispo. Por otro lado, sólo les confiere la autoridad de un magisterio auténtico si se da una opinión unánime, o de mayoría cualificada que cuente con la aprobación romana (*recognitio*).

En el planteamiento de fondo se percibe un desplazamiento del centro de gravedad de la doctrina de la colegialidad episcopal hacia el polo de la responsabilidad de cada uno de los obispos³⁰. La exhortación apostólica *Pastores gregis* retoma esta enseñanza cuando dice que el fundamento de las Conferencias episcopales “reside directamente en la dimensión colegial de la responsabilidad del gobierno episcopal; sólo indirectamente en la comunión entre las Iglesias” (PG 63). Sin embargo, desde la perspectiva de una eclesiología de comunión, no se puede considerar a los obispos en pura situación de yuxtaposición, pues colegialidad significa algo más; por consiguiente, se abren interrogantes de este tipo: ¿no tienen las conferencias episcopales una participación en el carácter sacramental de la Iglesia-comunión? ¿No son las conferencias de obispos expresión verdadera, si bien parcial, de la colegialidad? Una conferencia episcopal no es la pura suma de la autoridad de obispos particulares. Más bien, el testimonio y la postura personal de un obispo gozan de autoridad en la medida en que están en comunión con el episcopado y con el Papa.

Ciertamente, nadie puede dudar hoy de su necesidad y de su utilidad pastoral. Repensando la democratización en la Iglesia, las Conferencias episcopales suponen una común deliberación, que pone en juego el ejercicio característico de la colegialidad episcopal y va más allá de la aritmética de los votos a la búsqueda del consenso y de la unanimidad que debe ser el criterio orientador a la hora de la toma de decisiones, pues, como muestra la historia conciliar de la Iglesia, la unanimidad es el fruto del Espíritu Santo³¹. La aplicación del principio sinodal³², que vamos a tratar a continuación, constituye una clave muy genuina para comprender y relanzar su realidad y su funcionamiento.

4. PARTICIPACIÓN Y CORRESPONSABILIDAD EN UNA IGLESIA SINODAL: *SÍNODO ES NOMBRE DE IGLESIA*

Retomemos la distinción formulada al principio: hay un concepto de democracia como constitución política de un pueblo, que inspira a las llamadas democracias liberales y constitucionales, donde el punto de partida es la soberanía popular, el principio de la legalidad formal y el poder político limitado y accesible a todos los ciudadanos. Es evidente que la Iglesia, pueblo de Dios reunido en Cristo mediante la fe, los sacramentos y el ministerio de quienes han recibido de Dios un oficio pastoral con vistas a la unidad y a la presidencia, a la santificación y a la misión, no tiene esta constitución democrática. Ahora bien, existe otro concepto de democracia, como forma de vida, como ideal de convivencia que se caracteriza por el respeto, por la búsqueda del consenso en medio de la pluralidad de opiniones, por la

30. Véase: D. Singles, “Des mésaventures d’une conférence épiscopale”: *Lumière et Vie* 49 (2000). 53-73. L. Orsy, “Episcopal Conferences. Communio among the Bishops” en: *Receiving the Council. Theological and Canonical Insights and Debates*, Collegeville, 2009, 16-34.

31. Véase: H. J. Sieben, “Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum” en: *Vom Apostelkonzil bis zum Ersten Vatikanum*, Paderborn, 1996, 510-555.

32. M. Kessler, “Das Synodale Prinzip”: *Theologische Quartalschrift* 168 (1988) 43-60.

corresponsabilidad y la cooperación para la consecución del bien común que han nacido del reconocimiento de la igualdad, dignidad y de la libertad personal. Este espíritu democrático —decíamos— está anclado en la afirmación evangélica de la fraternidad, de manera que lo que verdaderamente repugna al derecho divino en la organización de la autoridad son las formas autócratas del ejercicio del poder, el uso incontrolado de los poderes, la reducción de la dignidad del cristiano a la del rebaño sumiso y sin voz. Por eso, la concepción teológica de la Iglesia no puede desoír las llamadas a una democratización. Es la orientación que quedó anticipada con las palabras del documento ecuménico “El don de la autoridad” que plantea abiertamente la necesidad de una Iglesia más “democratizada” en la clave de la sinodalidad, conforme al lema lanzado por Juan Crisóstomo: Sinodo es nombre de Iglesia³³. Traducido a la letra, el vocablo griego *syn-ódos* significa “camino en común”, un viajar juntos. Marcha común y proyecto compartido.

4. I. RECUPERAR LA NOCIÓN ECLESIOLOGICA DE PUEBLO DE DIOS

La comunidad eclesial está llamada a superar un cierto *pathos* anti-democrático que viene operando como lastre histórico. Para superar esas resistencias y recelos conviene recordar aquellas palabras de la constitución pastoral: “Es plenamente conforme con la naturaleza humana la constitución de estructuras político-jurídicas que den a todos los ciudadanos, cada vez mejor y sin discriminación alguna, la posibilidad efectiva de participar libre y activamente en el establecimiento de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno del Estado, en la determinación de los campos y los límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes” (GS 75). El artículo, en su conjunto, rezuma profundas convicciones democráticas.

Ahora bien, la razón más profunda de la vocación democrática de la Iglesia no reside sólo en aquello que es “conforme con la naturaleza humana”, sino que existen fundamentos dogmáticos anclados en la misma concepción de la Iglesia que nos ha brindado el espíritu de *aggiornamento* del Concilio Vaticano II: la participación de todos los bautizados en el carácter profético, sacerdotal y regio de la misión de Cristo, la responsabilidad de todos y cada uno en la misión de la Iglesia, la infalibilidad en el creer de todo el pueblo fiel, la efectividad de todas las Iglesias locales en la construcción de la única Iglesia.

Todos estos elementos, que compendian las afirmaciones nucleares sobre el pueblo de Dios en el capítulo II de *Lumen gentium*, dan cauce a un concepto de Iglesia donde late con fuerza *suo peculiari modo* el espíritu democrático, y que se plasmó desde los primeros momentos de la historia eclesial en las estructuras sinodales, conforme al modelo del llamado concilio de los Apóstoles: “nos ha parecido al Espíritu Santo y nosotros” (Hech 15, 28). Un Nicolás de Cusa, en la primera mitad del siglo XV, hacía esta recapitulación en su *De concordantia catholica, o sobre la unión de los católicos*: “Se dan reuniones sinodales diferentes y de diversos grados, desde las ínfimas, por diversos medios, hasta la universal máxima. Porque un párroco reúne su sínodo parroquial; y, superior a él, está el (sínodo) diocesano;

encima, el metropolitano y, sobre éste, el provincial del reino o la nación, sobre el que está el patriarcal y el universal supremo de todos, de la Iglesia católica”³⁴.

Bajo el signo de la sinodalidad, el tiempo posconciliar ha cultivado y sigue demandando diversas formas de participación del pueblo de Dios, una *actuosa participatio*, prevista ya en la constitución sobre la liturgia (SC 14). Existe una profunda correspondencia entre esa forma básica de la comunión, *congregatio fidelium*, y la emergencia a todos los niveles de la vida eclesial de grupos de corresponsabilidad: consejos parroquiales, consejos diocesanos, sínodos diocesanos. En otras palabras: las estructuras sinodales están profundamente arraigadas en el ser-eclesial de la Iglesia-comunión. Al hilo de tres aspectos de la eclesiología conciliar —la igualdad carismática de todos los bautizados, el doble origen cristológico y pneumatológico de la Iglesia cristiana, la relevancia del *sensus fidei/sensus fidelium*—, quisiera establecer la pertinencia del ejercicio sinodal de la autoridad en la Iglesia. En suma: la sinodalidad, anclada en la organización de la Iglesia local, es el concepto y la realidad más adecuada para dar cauce a una participación democrática en la Iglesia³⁵.

A fuerza de repetirlo puede estar perdiendo mordiente y real significado la afirmación del sacerdocio común y regio del pueblo de Dios (cfr. LG II, 10). La gracia bautismal es común a todos los cristianos y su radicalidad establece la igual dignidad de todos. Es la comunión básica en la Iglesia y el presupuesto para superar en una verdadera revolución copernicana la idea preconiliar de una Iglesia como “sociedad desigual”³⁶. La participación en el sacerdocio común hace que el ser-Iglesia y la responsabilidad en la misión evangelizadora afecten a todos y recaiga sobre todos, cada uno según su peculiaridad. Porque en la Iglesia hay variedad de ministerios pero unidad de misión (AA 2). La corresponsabilidad viene exigida por la misión compartida. La Iglesia expresa así su vocación como pueblo en marcha para trabajar y caminar juntos “en Cristo”, que es el camino (Jn 14, 6). El pueblo de Dios es portador de la tradición viva; ante las nuevas situaciones que plantean nuevos desafíos al Evangelio, el discernimiento, la actualización y la comunicación de la Palabra de Dios es responsabilidad de la totalidad del pueblo de Dios. En esta línea, la constitución sobre la Iglesia proclama “una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del cuerpo de Cristo” (cfr. LG IV, 32). El Espíritu Santo actúa a través de todos los miembros de la comunidad, utilizando los dones que él da a cada uno para el bien de todos. En el seno de esta comunión la diversidad es generada por los dones carismáticos, de modo que “el don que cada uno ha recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios” (1 Pe 4, 10).

Esta común pertenencia al pueblo de Dios precede a toda distinción por razón de carismas, servicios o ministerios. El Espíritu crea esa distinción que el Concilio plantea en términos de “dones jerárquicos y carismáticos” (LG I, 4). Estos dones jerárquicos se refieren a los diversos «ministerios» que se confieren mediante la ordenación sacramental y sirven de modo especial a la unidad del pueblo de Dios. El capítulo II de *Lumen gentium*, sobre el pueblo de Dios, ha trazado una teología de la comunidad que sirve de marco al capítulo

33. S. Madrigal, “Plädoyer por una Iglesia sinodal: corresponsabilidad, autoridad y participación” en: Id., *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander, 2002, 323-337. E. Bueno; R. Calvo, *Una Iglesia sinodal: memoria y profecía*, Madrid, 2000.

34. Nicolás de Cusa, *De concordantia catholica*, Lib. II, c. 1, Madrid, 1987, 61.

35. Cfr. G. Routhier, *Le défi de la comunión. Une relecture de Vatican II*, Montreal, 1994. Sobre todo la segunda parte: “La synodalité, droit fondamentale de la comunión”.

36. Cfr. B. Forte, *La Iglesia icono de la Trinidad. Breve eclesiología*, Salamanca, 1992, 40.

III, dedicado al ministerio jerárquico. Esta lógica reproduce el doble origen de la Iglesia en Pascua y Pentecostés. La Iglesia ha surgido como consecuencia de las apariciones del Resucitado al círculo íntimo de los seguidores prepascuales de Jesús de Nazaret. La Iglesia surge, al mismo tiempo, en estrecha relación de la experiencia carismática de Pentecostés, del derramamiento del Espíritu de Dios en los últimos tiempos. Por consiguiente, la comunidad cristiana está llamada a conservar en toda su existencia este doble sello de identidad, es decir, su dimensión pneumatológica y su dimensión cristológica. De ahí que se pueda hablar de la unidad diferenciada de la estructura comunitaria y de la estructura ministerial.

El ministerio jerárquico pertenece constitutivamente a la estructura irrenunciable de la Iglesia. La jerarquía, situada en el corazón del pueblo de Dios, está vinculada de forma personal a quien ejerce sacramentalmente el ministerio apostólico, de modo especial, al obispo, y en su tanto al presbítero. En el plano de la Iglesia universal ese ministerio jerárquico se concentra en el Papa; en el nivel de la Iglesia local y diocesana, y parroquial —donde transcurre la vida cotidiana y la experiencia eclesial del común de los bautizados—, en el obispo y el presbítero. Por ellos se hace Cristo visible en su autoridad como cabeza (PO 2). El principio pneumatológico y el principio cristológico cobran expresión sacramental en la relación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, entre la comunidad y su ministro; ahí se perfila, finalmente, en su cooriginariedad, la doble estructura sinodal y jerárquica de la Iglesia, y también su mutua reciprocidad. En la perspectiva de la Iglesia sinodal, el ministerio jerárquico —al servicio de la Palabra (DV 10) y de la tradición— ha podido ser descrito como un “ministerio de la memoria”: “Los que ejercen la *episkopé* en el cuerpo de Cristo no deben ser separados de la ‘sinfonía’ de todo el pueblo de Dios en el que tienen un papel que jugar. Necesitan estar atentos al *sensus fidelium* del que participan, si es que quieren ser conscientes de aquello que es necesario para el bienestar y misión de la comunidad”³⁷.

Estas afirmaciones del documento “El don de la autoridad” introducen un importante aspecto de la eclesiología conciliar: la noción de *sensus fidei* - *sensus fidelium*, esto es, la afirmación de que la totalidad de los fieles no puede errar en su creer y esta promesa de la indefectibilidad, que reposa sobre el sentido sobrenatural de la fe (*sensus fidei*) del pueblo de Dios, tiene un perímetro que abarca desde los obispos hasta el último de los fieles laicos. Es la afirmación central del artículo 12 de *Lumen gentium*, que comienza hablando de la participación de todo el pueblo de Dios en la función profética de Cristo: “Con el fin de que anunciéis las grandezas del que os llamó de la oscuridad a su luz admirable” (1 Pe 2, 9). En otras palabras: que los creyentes en la Iglesia, laicos, presbíteros y obispos, están en búsqueda común de la verdad, que están en ese mismo camino cuando pretenden anunciar y vivir el Evangelio (cfr. LG IV, 35). Ese *sensus fidei* puede ser descrito “como una capacidad activa para el discernimiento espiritual, una intuición que se ha formado mediante el culto y la vida en comunión [...] Por el *sensus fidelium* el cuerpo entero contribuye con, recibe de y atesora, el ministerio de aquellos que dentro de la comunidad ejercen la *episkopé*, velando por la memoria vida de la Iglesia”³⁸. Efectivamente, como señala LG II, 12, el *sensus fidei/sensus fidelium* se halla bajo la guía del magisterio. Ello no excluye sino que implica, tal y

37. *El don de la autoridad*, n. 30. S. Wiedenhofer, “Sensus fidelium - Demokratisierung der Kirche?” en: J. Ernst; St. Leimgruber (eds.), *Surrexit Dominus vere*, Paderborn, 1995, 457-471.

38. *Ibid.*, n. 29.

como mostró el cardenal Newman, la consulta a los fieles en materia doctrinal. Nos volvemos a topar con la estructura sinodal y jerárquica de la comunidad eclesial.

Recapitemos: el recorrido por los elementos sustanciales de la eclesiología de pueblo de Dios diseña el perfil de una Iglesia sinodal y corresponsable. A la hora de plantear la exigencia de una democratización de la Iglesia, la estructura sinodal ofrece un buen referente teológico y jurídico, pues establece un régimen de consejo y consenso que permite conjugar el ministerio jerárquico y el principio de la comunión de los fieles. W. Aymans, en su estudio clásico sobre “El elemento sinodal en la constitución de la Iglesia”, recuerda la sentencia del obispo Cipriano de Cartago († 258): *nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis* (nada sin vuestro consejo —el de los co-presbíteros— y sin el consenso del pueblo)³⁹. ¿Puede ser aplicado este principio a las distintas situaciones de la vida eclesial? Creo que se puede responder afirmativamente en esta dirección: han de ser buscadas, rehabilitadas y relanzadas aquellas formas estructurales que encarnen esa coparticipación en la perspectiva del *consilium* y del *consensus*, es decir, una disposición para el ejercicio cotidiano de la sinodalidad.

La “sinodalidad” constituye el término medio positivo entre jerarquía y espíritu democrático, desfondando desde dentro las dos negaciones convertidas en tópicos: “la Iglesia no es una democracia” o “la Iglesia no es una monarquía absoluta”. Comunión jerárquica y diálogo sinodal. En este horizonte J. M. Rovira ha propuesto la *sinodalidad pastoral* como la forma normal del ejercicio de la potestad pastoral en el interior de la Iglesia: “La sinodalidad busca el consenso de los reunidos bajo la dirección de la Palabra de Dios, a la luz del Espíritu. [...] La sinodalidad no es ni la ley mecánica de la mayoría, ni la unanimidad impuesta por el líder, sino un diálogo esforzado por convenir todos hacia la unidad”⁴⁰. En suma: el principio sinodal es la expresión teológica de la corresponsabilidad en la Iglesia, pueblo de Dios en marcha, preocupado en un hacer común, en una misma misión y tarea.

4.2. REPENSAR EL MÉTODO SINODAL: CONSEJOS PASTORALES Y SÍNODOS DIOCESANOS

No será excesivo afirmar que la sinodalidad está siendo el punto de llegada de la eclesiología postconciliar, pensada y practicada en términos de comunión. En todos los niveles de la estructura eclesial se han configurado formas colegiales e instituciones sinodales de diversa envergadura. Estas reformas institucionales del tiempo posconciliar han encontrado asimismo una traducción más concreta y local con la formación de órganos colegiales y representativos, como el Consejo presbiteral (cc. 495-502) y el Consejo pastoral diocesano (cc. 511-514). El primero se entiende como la representación del presbiterio diocesano, incluyendo al clero diocesano y al clero regular; el segundo debe ser la representación del pueblo de Dios en sus diversos sectores, clérigos y laicos, grupos y movimientos. En este mismo espíritu se ha promovido —con éxito diverso y modesto— la introducción de consejos pastorales en el nivel parroquial y arciprestal.

39. Ep. 14, 4 (CSEL III/2, 512): “Ad id vero quod scripserunt mihi conpresbyteri nostri Donatus et Fortunatus et Novatius et Gordius, solus scribere nihil potui, quando a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere”.

40. J. M. Rovira, *Vaticano II: un Concilio para el tercer milenio*, Madrid, 1997, 82. Véase la gran síntesis de S. Pié i Ninot, *Sinodalitat eclesial*, Barcelona, 1993.

La rehabilitación de la sinodalidad en los últimos decenios ha encontrado uno de sus mejores frutos en la celebración de numerosos sínodos diocesanos. Los sínodos diocesanos han podido ser una valiosa oportunidad para la reformulación y toma de conciencia de la identidad cristiana de cara a la evangelización para todos los miembros de la comunidad local (desde el obispo hasta el último de los bautizados). Estos sínodos representan para la Iglesia local el ámbito de búsqueda para una recepción fiel y creativa de los impulsos del Concilio Vaticano II. Su plasmación en el Código de Derecho Canónico (cc. 460-468) incluye cambios significativos respecto del sínodo diocesano tradicional: una composición que da más cabida a los creyentes de a pie, la elección de un problema como tema del Sínodo, la preparación preliminar que permite un trabajo en común notable, la prolongada duración del sínodo mismo. Es difícil establecer cómo el documento final o conclusiones sinodales puedan transmitir la compleja y rica experiencia sinodal. La preparación, la puesta en marcha, la realización y los debates permiten hablar de un verdadero acontecimiento eclesial⁴¹. Dado el carácter extraordinario de estos sínodos diocesanos, los Consejos pastorales (diocesanos, parroquiales, arciprestales) están llamados a ser la forma institucional más extendida y, por tanto, el cauce de participación en las decisiones de una comunidad eclesial concreta.

Llegados a este punto, y situados en el nivel de los consejos pastorales (diocesanos, arciprestales y parroquiales), pongamos a prueba estas consideraciones más teóricas a la luz de un viejo principio de la canonística medieval: *quod omnes tangit debet ab omnibus approbari* (= lo que afecta a todos, debe ser aprobado por todos)⁴². Los comentaristas medievales de este principio reservan la decisión a los prelados, mientras que aplicaban la máxima *quod omnes tangit* al voto consultivo del resto de los asistentes. Piensan, por tanto, en un régimen de consejo y de consenso que no suplanta el principio jerárquico de la Iglesia. Aceptando el reto de este principio jurídico se abren tres cuestiones de cara a un relanzamiento práctico de la sinodalidad: la cuestión del voto consultivo y del voto deliberativo, la subsidiaridad y la recepción.

Los consejos pastorales, en la medida en que se vayan generalizando, podrán ser esos lugares donde, a través de un diálogo abierto, se busque el consenso y se produzca la toma de decisiones eclesiales. *Quod omnes tangit* obliga a profundizar, por un lado, en la relación de ese Consejo con la totalidad del pueblo de Dios: ¿en qué medida ese órgano es representativo de la totalidad de la comunidad? Por otro lado, siendo ese Consejo un órgano de discernimiento, se abre un segundo interrogante relativo a la relación entre el Consejo y la decisión, que deja al descubierto que la legislación canónica sólo contempla el “voto consultivo”, no deliberativo. Hay que entender todo el proceso como responsabilidad de todos, de modo que la decisión eclesial suponga un proceso de consulta y elaboración que pueda “ser aprobada por todos” (*debet ab omnibus approbari*), desde la fuerza intrínseca y vinculante del voto consultivo⁴³.

41. Sobre episcopado y sinodalidad eclesial, cfr. A. González Montes, “El gobierno pastoral de la Iglesia particular por el obispo y sus colaboradores” en: *Imagen de Iglesia. Eclesiología en perspectiva ecuménica*, Madrid, 2008, 261-277; esp. 271-272.

42. Véase el estudio clásico de Y. Congar, “*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*”. *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 36 (1958), 210-259.

43. Cfr. A. M. Unzueta, “Democracia y comunión en la Iglesia”: *Razón y Fe* 240 (1999), 153-166.

La sinodalidad reclama, en segundo lugar, una reflexión sobre el significado del principio de subsidiaridad, según el cual las instancias superiores no deben arrogarse la responsabilidad que compete a las realidades sociales inferiores salvo en el caso de necesidad extrema. La aplicación del principio de subsidiaridad encuentra un buen fundamento en la llamada eclesiología de comunión⁴⁴. El principio de subsidiaridad —ligado a la máxima *quod omnes tangit*— podría ser alargado a la luz de esta posibilidad: si los órganos decisivos de primera instancia se sitúan lo más abajo posible, es decir, lo más cerca de donde se ejecutan las decisiones, esos procesos decisivos pueden llevarse a cabo de modo más transparente y democrático.

En la entraña de la noción de sinodalidad, a imagen del “método sinodal” diseñado en la asamblea de Jerusalén, anida la aprobación implícita que abre un proceso de recepción, momento que se abre con la conclusión del proceso sinodal. Toda decisión sinodal reclama, a gloria del mismo prestigio del sínodo, la aprobación por parte de la *ecclesia*, de la comunidad de los creyentes. Desde esa perspectiva, la recepción es el momento culminante del complejo sistema sinodal, de la que se dice en Hech 15, 28: “Nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros”. Toda decisión elaborada y largamente trabajada de forma sinodal está condenada a caer en el vacío si no es confirmada en la recepción. En una palabra: podemos reconocer en el método sinodal la versión eclesial y la forma específica de asumir los valores indiscutibles de la cultura democrática en orden a una participación efectiva en la vida de la Iglesia.

El alma de la sinodalidad es la comunicación y la confianza. Podemos reconocer fácilmente en la vida de la Iglesia tres formas sinodales diferentes y complementarias: a) La “corresponsabilidad” de todo el pueblo de Dios, especialmente, de laicos y laicos cristianos en la Iglesia, cuya participación activa y responsable reposa sobre la base sacramental del bautismo y de la confirmación; b) la “cooperación” de los presbíteros con su obispo, donde una comprensión adecuada del sacerdocio de segundo orden, consiste precisamente en el ministerio de secundar y apoyar al orden episcopal; c) la “colegialidad” episcopal en los niveles de las Conferencias episcopales y del Sínodo de los obispos. En estas tres formas surgen resistencias y problemas específicos, que están en la mente de todos: la consideración de la dignidad de la mujer en la Iglesia, el diálogo a veces difícil entre una Iglesia local y su pastor; entre el presbiterio y un obispo no deseado, o la dinámica de la colegialidad desvirtuada en una traducción a mera corresponsabilidad en términos jurídicos. J. M. Rovira ha escrito sabiamente que “el alma de la sinodalidad consiste en la confianza de todos los miembros de la Iglesia —pastores y laicos— en que es posible debatir con paz y honestidad cada uno de los temas candentes propios de la misión eclesial, porque toda la Iglesia sabe y cree que la Palabra de Dios la orienta y que su Santo Espíritu la ilumina para que pueda hallar el consenso en la línea de la tradición de la fe”⁴⁵. Esa virtud de la confianza es fundamental para frenar y sanar muchos descontentos nacidos de imposiciones y sometimientos en nombre de la sacra *potestas*. Por otro lado, la aceptación de un laicado adulto será fundamental para que la teología del pueblo de Dios no sea una promesa vacía.

44. Sobre esta problemática puede verse: J. A. Komonchak, “El principio de subsidiaridad y su pertinencia eclesiológica” en: *Naturaleza y futuro de las Conferencias episcopales*, 367-424.

45. *Vaticano II: un concilio para el tercer milenio*, 83.

5. ECLESIOLOGÍA Y DEMOCRACIA: LA VÍA MEDIA DE LA SINODALIDAD

1. A lo largo de estas páginas hemos intentado recuperar y repensar la conexión entre *democracia y eclesiología*. En realidad, la rehabilitación de las tradiciones democráticas y la reflexión sobre su naturaleza nos obliga a establecer un diálogo con los temas centrales de la eclesiología. En particular, nos hace conscientes de la doble condición humano-divina de la Iglesia que la emparenta analógicamente con el misterio del Verbo encarnado. Lo humano y lo divino van también unidos en ella sin confusión, sin separación: la idea de la Iglesia-comunión sólo existe en figura institucional. La democratización de la Iglesia no es una refundación de la Iglesia ni una alteración de su constitución. Ya lo hemos indicado en varias ocasiones: la Iglesia no es una democracia por su constitución, pero tampoco se asemeja al sistema absolutista o autocrático. No se puede, empero, negar que su mismo despliegue ha conocido a lo largo de la historia una asimilación a determinadas formas de organización de la sociedad profana. Ahora bien, son aleccionadoras estas palabras de la constitución pastoral: “Por su misión y naturaleza no está ligada a ninguna forma particular de cultura humana o sistema político, económico y social” (GS 42; cfr. GS 58.76).

Sin embargo, en la actual coexistencia de distintos sistemas de organización política de las sociedades, hoy es evidente que tiene mucho más de imitable la forma democrática —a pesar de sus deficiencias— que las viejas estructuras feudales y absolutistas. Hoy no se concibe una sociedad a la altura de la dignidad humana y al servicio de la libertad del hombre que no tenga como modelo ese ideal democrático que pretende claramente una forma de convivencia y de promoción de la dignidad de todos sus miembros. En este punto, haremos bien en seguir nuevamente las indicaciones conciliares: “La Iglesia, al disponer de una estructura social visible, que es el signo de su unidad en Cristo, puede enriquecerse también con la evolución de la vida social humana, no como si faltase algo en la constitución que Cristo le ha dado, sino para conocer esta constitución más profundamente, expresarla mejor y adaptarla con mayor acierto a nuestros tiempos” (GS 44).

2. Que la Iglesia no puede ignorar las prácticas democráticas es una enseñanza que nos ofrece su misma historia. Apelo, en este sentido, al rico pasado sinodal de la Iglesia que implica una seria reflexión sobre la búsqueda común de la verdad, los mecanismos de la unanimidad y del consenso, los criterios de participación y representatividad. La sociedad civil se ha inspirado en muchos de estos procedimientos fraguados dentro de la Iglesia (principio de la mayoría, constituciones de órdenes capitulares, sistemas de elección). No es de extrañar el interés que la politología moderna ha mostrado por la reflexión de los teólogos medievales de la época conciliarista, donde se ha llegado a ver los inicios y gérmenes del parlamentarismo moderno⁴⁶. Nociones como “colegialidad”, “sinodalidad”, “subsidiaridad” forman parte del patrimonio cristiano. El dato angular que quisiera resaltar es éste: a todos los niveles de la estructura eclesial se desplegaron desde muy pronto, junto al ministerio jerárquico, formas colegiales y sinodales. Entre jerarquía y democracia, la vía de la sinodalidad traza una línea media que, como *tertium quid*, merece ser explorada en varias direcciones:

a) Es cierto que el ministerio pastoral está jerárquicamente organizado, pero nunca se puede perder de vista que está constituido intrínsecamente a la manera de un gremio colegial. Un primer principio democrático anida ya en la estructura colegial del poder de jurisdicción instituido en la Iglesia. Así lo puso de relieve J. Ratzinger al plantear la cuestión de la democracia en la Iglesia: los dos ministerios fundamentales tienen una naturaleza colegial: “No se es presbítero a solas, sino en el presbiterio de un obispo. No se es obispo a solas, sino dentro del colegio episcopal que encuentra su punto de unión en el obispo de Roma. Y, en fin, tampoco se es cristiano a solas, sino como miembro de una *ecclesia* concreta que encuentra su unión en el presbítero responsable”⁴⁷. Si es cierto que a estas relaciones no se les puede aplicar el modelo parlamentario, sí que se les puede aplicar el método sinodal. Y ello no significa reducir al párroco a la condición de gerente de una comunidad parroquial, o hacer del obispo el presidente de un colectivo de párrocos, o convertir al papa en secretario ejecutivo de las conferencias episcopales. Cada una de esas autoridades tiene una responsabilidad propia, que, por supuesto, no puede ser la de un autócrata. Ahora bien, el principio de sinodalidad no equivale al parlamentarismo democrático, sino que se encuadra en la estructura de gobierno personal y colegial de la Iglesia.

b) El modelo de la Iglesia-comunión es el modelo de la Trinidad. Me parece muy interesante la interpretación de J. Zizioulas, que establece que la Iglesia es “jerárquica” a imagen de la comunión interna de la Trinidad. Frente a la pura lógica del poder, aunque sea sagrado, hay que renovar la función ministerial a la luz de las palabras de Pablo: “No yo, sino la gracia de Dios que está en mí” (1 Cor 15, 10). Es la comunión con la gracia de Cristo por la participación en el don del Espíritu Santo la que afecta radicalmente en toda su persona al ministro ordenado de la Iglesia. Frente a una burda y deficiente comprensión de la autoridad, habría que urgir, en opinión del Metropolitano de Pérgamo, la recuperación de una visión relacional del ministerio, de modo que la autoridad se establece a sí misma como exigencia de la relación. Y afirma: “Así, la Iglesia se hace *jerárquica* en el sentido en que la Santísima Trinidad es jerárquica: en virtud de la *peculiaridad de la relación*. El ministerio, contemplado de esta manera, crea grados de honor, respeto y verdadera autoridad precisamente en la forma en que lo vemos en la teología trinitaria. Al ser un reflejo del mismo amor de Dios en el mundo, la Iglesia refleja ese tipo de autoridad a través de su ministerio. La jerarquía y la autoridad nacen así de la relación y no del poder”⁴⁸. Esta forma de entender el ministerio “jerárquico” en términos de relación se abre perfectamente a la lógica del método sinodal.

c) En este sentido, K. Lehmann precisaba que el ministerio jerárquico es fruto del don del Evangelio que Jesucristo confió a la Iglesia y a sus ministros, y por esto no es una delegación del pueblo como en la vida política; por tanto, “sólo si se considera el ministerio en su último origen cristológico se podrá entender que únicamente de ahí le dimana la responsabilidad irreversible, no separable de la comunidad, pero que no se puede derivar sólo de ella, sino que pertenece por voluntad fundacional de Jesucristo al ‘derecho constitucional inmutable de la Iglesia’. Es evidente que esto no excluye una participación de la comunidad, por ejemplo,

46. W. Krämer, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*, Münster, 1980. A. Black, *Monarchy and Community. Political ideas in the latter Conciliar Controversy*, Cambridge, 1970.

47. J. Ratzinger; H. Maier, *¿Democracia en la Iglesia?*, Madrid, 2005, 60.

48. J. Zizioulas, “Ministerio y comunión” en: Id., *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca, 2003, 223-260; aquí: 237.

en el nombramiento de un ministro⁴⁹. Una de las preocupaciones intelectuales de A. Torres Queiruga en el espinoso asunto de la democratización de la Iglesia afecta al destino histórico de la afirmación paulina, “no hay autoridad que no venga de Dios” (Rom 13, 1), con las repercusiones que ella haya de tener intramuros de la comunidad eclesial en el terreno específico de las elecciones. En el marco de la estructura carismática de la Iglesia, donde anida el *sensus fidei/fidelium*, encuentra su lugar propio la participación de las comunidades eclesiales en la provisión de los cargos por medio de la elección.

Podemos, en este momento, apelar al cardenal W. Kasper y a su reflexión eclesiológica de teólogo y obispo, que no ha escamoteado la demanda legítima de democratización, como *forma de vida*, de modo que la libertad y la igualdad de las personas, la dignidad de los individuos y la solidaridad de todos sean la norma suprema que rijan las relaciones sociales, y, por consiguiente, todo ejercicio de la autoridad o dominio tenga siempre un carácter de servicio. Esta interpretación del ser humano y de la sociedad es la más acorde con el Nuevo Testamento y debe considerarse como el modelo regulador de la vida eclesial⁵⁰. De aquí deriva una serie de consecuencias: la invitación a repensar las posibilidades de la elección de los ministros eclesiales, tal y como contemplan los textos de la escritura (Hech 1, 22ss; 6, 1-6; 15,22) y lo ilustra la praxis de la Iglesia medieval; anima el cardenal a instaurar gremios de decisión que sean representativos de los carismas de la Iglesia en su unidad y en su pluralidad; exhorta a hacer una distinción más precisa entre el poder legislativo y el ejecutivo, creando instancias de arbitraje, con el reconocimiento de un derecho a una oposición leal; añade, además, la oportuna transparencia en los procesos de decisión, de modo que se promueva un flujo de comunicación no sólo de arriba abajo, sino también de abajo arriba. Kasper considera que una democratización de la vida eclesial en esta dirección no convierten al obispo diocesano en un funcionario, ya que él es quien debe inspirar espiritualmente la marcha de la comunidad eclesial con la Palabra y la celebración de los sacramentos, él debe coordinar las distintas fuerzas, orientaciones y tendencias de su diócesis integrándolas en la búsqueda del bien común, él conserva la última palabra en cuestiones que afectan a la fe y a la unidad, siendo instancia última de apelación, porque él encarna la figura del timonel en las difíciles situaciones de tormenta.

3. Cuando hablamos de una democratización en la Iglesia hablamos de la promoción de una serie de valores políticos y humanos que han de orientar la reforma de las instituciones y el ejercicio del poder, porque hemos heredado formas antiguas que no responden a esos valores. Por tanto, la voluntad de democratización entra dentro del proyecto de reforma y de *aggiornamento* conforme a las indicaciones conciliares: “Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en un aumento de la fidelidad a su vocación. La Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella, como institución

49. K. Lehmann, “Legitimación dogmática de una democratización en la Iglesia”: *Concilium* 7 (1971), 355-377; aquí: 371. Dentro de las tradiciones democráticas de la historia de la Iglesia la corriente conciliarista mantuvo este punto de vista y una de sus figuras más señeras, Nicolás de Cusa, a quien ya hemos recurrido en estas páginas, ofrece un interesante punto de vista: “Y es hermosa esta consideración, cómo en el pueblo están en potencia todas las potestades, tanto espirituales como temporales, aunque para esto, para que la misma potestad presidencial quede constituida en acto, sea necesario que concurra desde arriba una luz superior formativa, que la constituya en la realidad, porque toda potestad viene de arriba” (*De concordantia catholica*, II, XIX, 150). De aquí Nicolás de Cusa sacaba consecuencias de este tenor: los clérigos deben ser nombrados por quienes están sometidos a ellos.

50. W. Kasper, *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II*, Freiburg, 2009, 436.

humana y terrena, necesita continuamente; de modo que si algunas cosas, por circunstancia de tiempo y lugar, hubieran sido observadas menos cuidadosamente en las costumbres, en la disciplina eclesial o incluso en el modo de exponer la doctrina —que debe distinguirse cuidadosamente del depósito mismo de la fe—, deben restaurarse en el momento oportuno recta y debidamente” (UR 6). No se trata de un mimetismo mecánico que busca la acomodación a procesos que son ajenos al espíritu de la Iglesia; se trata más bien de recuperar ese modo sinodal de ser Iglesia, más acorde a los actuales signos de los tiempos que las formas absolutistas de ejercer el poder en el pasado. Estamos, por tanto, ante un capítulo que cuelga del imperativo *Ecclesia semper reformanda*.

4. Volviendo a la clave de *recuperar* y *repensar*, que es la clave de referencia que aquí hemos adoptado, son dignas de recordar las palabras de la carta apostólica de Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte* (Al comienzo del nuevo milenio): “Hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la comunión: éste es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza” (n. 43). De cara a promover esta espiritualidad de la comunión, nuestro tema queda directamente afectado: “Los espacios de comunión han de ser cultivados y ampliados día a día, a todos los niveles, en el entramado de la vida de cada Iglesia. En ella, la comunión ha de ser patente en las relaciones entre Obispos, presbíteros y diáconos, entre Pastores y Pueblo de Dios, entre clero y religiosos, entre asociaciones y movimientos eclesiales. Para ello se deben valorar cada vez más los organismos de participación previstos por el Derecho canónico, como los Consejos presbiterales y pastorales. Éstos, como es sabido, no se inspiran en los criterios de la democracia parlamentaria, puesto que actúan de manera consultiva y no deliberativa; sin embargo, no pierden por ello su significado e importancia. En efecto, la teología y la espiritualidad de la comunión aconsejan una escucha recíproca y eficaz entre Pastores y fieles, manteniéndolos por un lado unidos *a priori* en todo lo que es esencial y, por otro, impulsándolos a confluir normalmente incluso en lo opinable hacia opciones ponderadas y compartidas” (n. 45).

Estas palabras deben servir de aliento para que el elemento sinodal siga desempeñando su papel en todos los niveles (consejos parroquiales, consejos diocesanos, consejos presbiterales, consejos de laicos, consejos diocesanos, CONFER, sínodo de obispos). Estas palabras son importantes, pues la escasa capacidad de debate o una confusa distribución de competencias pueden despertar en algunos sectores la nostalgia de la responsabilidad exclusiva de cada ministro sagrado, que regule los asuntos de la comunidad, de la diócesis o de la Iglesia universal. Y también son importantes en esta otra dirección: esta espiritualidad de la comunión podría ayudar a invertir la espiral de la desconfianza y frenar muchos descontentos nacidos de imposiciones y sometimientos. No se desarrollará la corresponsabilidad de todos los creyentes si se plantean como alternativa tajante el carácter consultivo y deliberativo. ¿Cómo se conseguirá una participación real si la decisión recae en definitiva sobre los pastores? ¿Se puede pedir a los pastores algo más que buena voluntad respecto de los organismos consultivos que les rodean? Hay un camino ya señalado: el diálogo, y, por la comunicación, a la *communio*. Es tarea del ministerio eclesial, en razón de su servicio a la unidad y a la misión, establecer o restablecer el diálogo y la comunicación.

Hemos tratado de presentar la cuestión de la democracia de la Iglesia en su alcance eclesiológico, tal y como se puede reflejar en las estructuras fundamentales de la constitución jerárquica y sinodal de la Iglesia. Está de sobra decir que se trata de una cuestión abierta. En todo caso hacemos nuestras para concluir las palabras de J. Ratzinger-Benedicto XVI, que se ocupó de este tema a comienzos de los años setenta del siglo pasado: “Detrás del lema de la ‘democratización’, entendido de tan diferentes maneras y repetidamente tan mal comprendido, se oculta un verdadero problema y una auténtica tarea a realizar, que no pierde nada de su importancia a causa de los falsos ensayos a que pueda haber dado lugar”⁵¹.

9

El problema del infierno

Alfonso Novo

Hasta tiempos no muy lejanos, el infierno formaba una parte notable de la predicación eclesiológica, particularmente en retiros, ejercicios espirituales y misiones populares. La posibilidad real del fracaso definitivo de la existencia se blandía como arma preventiva contra la inmoralidad. En esos contextos, además, para lograr más eficazmente el efecto pretendido, no era inusual exacerbar los aspectos más terroríficamente descriptivos que la imaginación pudiera desarrollar. Cabría decir que la fantasía ha sido siempre más fecunda y creativa a la hora de explayarse en las torturas a que son sometidos los condenados que al recrearse en las delicias de los bienaventurados, tal vez porque a nuestra mente —fruto de nuestra experiencia— le cuesta menos concebir y multiplicar modos de sufrir (y de hacer sufrir) que idear maneras de ser feliz.

En la concepción que el cristianismo ha mantenido, al menos en sus versiones más comunes, acerca del destino último de los impíos se han ido acumulando siglos de reflexión teológica y de ensueños delirantes, y si en estos últimos se volcaban todos los refinamientos del ensañamiento humano, proyectándolos en la divinidad, la teología —en justicia habría que decir: cierta teología— tenía la tarea de justificar cómo tales crueldades —por más que la teología no suscribiese toda esa lujuria punitiva— podían convenir a la bondad misericordiosa de un Dios paterno. En última instancia, esa teología se sentía vinculada, en ocasiones con una literalidad desconcertante, a ciertas expresiones proporcionadas por las fuentes de la revelación, concretamente por la Sagrada Escritura, tales como “gusano que no perece”, “fuego que no se extingue” (Mc 9, 48; cfr. Is 66, 24) o “lago de fuego” (Ap 20, 15; 21, 8). No bastaba un castigo ardiente para el pecador impenitente, sino que debía ser también eterno (Mt 18, 8; 25, 41). Tales textos servían de base para interpretar otros menos drásticos, como la afirmación de que al final Dios lo será todo en todos (1Cor 15, 28).

Tan desafortunado literalismo exegético no debería ser hoy para nosotros tan constrictivo. En primer lugar, sabemos que toda expresión debe enmarcarse en un contexto cultural y literario. No toda frase formalmente enunciativa tiene por qué estar enunciando un hecho. Por otra parte, las afirmaciones bíblicas, incluso las atribuidas a Jesús, reflejan la cosmovisión del autor, y esto no por simple condescendencia a la comprensión de los destinatarios, sino porque es la perspectiva misma del emisor. Yendo más a fondo, nuestro modo de entender la revelación ya no es el mismo que en tiempos pasados. La revelación no es una información categorial que proviene del exterior, como una locución o un dictado. Ni siquiera consiste en la apropiación de las facultades humanas por parte de una inspiración divina, de tal modo que el autor humano se convirtiese en un instrumento del Espíritu. Esto vale incluso para

51. J. Ratzinger; H. Maier, *¿Democracia en la Iglesia?*, 65.